

宗教の知的考察について

藤 山 照 英

「宗教」という言葉

宗教学 sciences of religion は、宗教について科学的・実証的に研究する学問である。宗教心理学は、個人的なまたは社会的な宗教心理を研究するものであろうし、宗教社会学は、社会という集団現象の中で宗教がどのように機能しているかを考えるものである。しかし、「宗教」とか「宗教的」という言葉によって、どのようなことが意味されているかということになる、問題は決して簡単ではない。

宗教は、人間的・社会的なまた文化的現象である。人間の人格的内面的な領域においても考えられるし、また文化形態として、習慣・風習の内に、あるいは観念・思想として、さまざまな表現形態の内に宗教を考えることができる。宗教を

現象的に考えても、そのあり様は全く多種多様なのである。

日常的レベルにおいても、宗教という言葉で考えられているものも多種多様である。ある人々にとっては、宗教とは神仏といった超経験的存在に対する信仰であって、きわめて客観的なものである。また、ある人々は、宗教とは心の持ち方というように、主観的なものと受け取っているし、宗教は、非合理的な迷信的な世界観であると割切っている人々もある。また、宗教といえば、人間の根本的な救いであると主張する人々もある。このように、宗教という言葉の意味の多様なことは、宗教学者の場合も例外ではないのである。一般に、常識的レベルで理解されていることに明確な概念規定を与えるものが学問であらうが、宗教学者の提出する宗教の定義は、宗教学者の数ほどあるといわれる。リューバは、四十八の定義をあげて解説しているし、文部省宗務課で作られた「宗教

定義集」には、実に一〇四の定義があげられているそうである。そこで、宗教を考えようとする場合に当面する問題は、まず宗教をどのように定義するかという問題である。神学者、哲学者、心理学者、社会学者によって、それぞれ宗教の定義は違っている。宗教を実証的方法で考えている宗教学者の中でも、宗教の定義はまちまちである。エベレットは、宗教という語には、一般に承認されるような定義はないし、宗教とよばれる多様な現象を包括できるような「鋭い定義」sharp definitionがないことは経験的資料からも明らかであると言っている。はじめから、宗教については定義を拒む宗教学者もある。エヴァンス・プリッチャードは、宗教とは何かを考えるべきではない、特定の宗教、たとえばメラネシアのある部族の宗教の特徴を求めるべきであると言う。マックス・ウェーバーも同様に否定的である。「論述の最初の段階で宗教を定義すること、すなわち宗教とは何かを述べることは不可能である。……宗教の定義が可能であっても、それは研究の結論においてのみ試みることができる。」と言っている。また、定義ということ自体厄介なもので、明確な概念規定ではなくとも、宗教について考える場合は、作業仮説的に宗教とは何かを定めて進むことが必要であるとする学者もある。常識において宗教と考えられるものをとりあげ、そこから一定の概念規定をだして、多種多様な宗教現象の考察に向かうという方法である。

このように、宗教という言葉の意味が曖昧であるのも、宗教現象の多種多様さに原因があるが、また、宗教が現に存在し影響力をもっていることにも理由が求められるのである。社会制度や組織として、慣習や習俗として、神話や伝承として、仏教やキリスト教のような高い思想性のもことから、原始的な宗教。日本でいえば、大小無数の新興宗教がある。民間に流布する迷信や俗信も、なかなかの影響力をもっている。とにかく、宗教とか宗教的とかいわれるカテゴリーに入ってくるものは、全く多種多様である。宗教を実証的・経験的にとらえようとする限り、人は途方にくれてしまうのである。

しかし、一般に人々が、また宗教学者が、「宗教」という言葉を使うとき、それが、抽象度のきわめて高い用法であることに也要注意しなければならぬ。宗教という言葉は、きわめて普遍的な類概念であって、そのような用法に用いられてきたのにも、歴史的過程の中で生じていることに注意しなければならぬ。宗教という言葉には、意味の上で歴史的変遷があるわけである。

今一つ、宗教という言葉の意味が曖昧なのは、それが規範的に用いられることにも原因があるであらう。宗教とは、人間のもつべき信条・信念のことであると、自明のように受けとられ、特定宗教の信仰的立場が宗教と呼ばれるのである。たとえば、「真なる宗教と偽なる宗教」とか、「真実の宗教への開眼」とかの用法では、あるべき宗教として特定宗教の信

仰をさして用いられている。「宗教とは何か」という論文が、実は禪の立場の解説であつたり、「宗教入門」という書物が、キリスト教信仰の表明であつたりするのである。そのように、宗教という言葉で、客観的对象的に宗教をさして用いられる場合もあるし、あるいは、信条的思想的な主観的なものも意味されているわけである。

そこで、もう少し、宗教という言葉の意味と用法について考えてみよう。今でこそ、宗教という言葉は、日常的レベルにおいても用いられるけれども、それは比較的新しいことである。従来は、知識人とか宗教家は別として、一般の人々には、宗教という言葉はあまりなじんだものではなかったといつてもよい。それは、言うまでもなく、明治の始めに造られた西洋語 religion の訳語である。その religion の意味のように、「宗教」という言葉が日本社会に定着してくるのは、それよりずっと後のことである。脇本平也氏によれば、「宗教」という言葉が宗教一般をさす類概念として用いられるようになったのは、一八六九（明治二）年、ドイツ北部連邦との修好通商条約を締結した際、「Religionsübung」の訳語として与られたのが最初であり、それが広く使用されるようになったのは、明治も十四・五年以降であるとされている⁽¹⁾。それまでは、たとえば宗門とか仏門とか宗旨といった言葉が、日本では通用していたわけである。そこで、宗教という言葉を先ず使用したのは、当時の行政担当の知識人とか学者、信

教自由の運動をなした宗教家たちであつた。この場合は、はじめから、近代的用法（宗教は人間の内面にかかわるものという意味）によつていた。キリスト教や仏教やその他の宗教をひっくり返して宗教と呼ぶのであるから、もともとそれらを比較したり対象化したりする思考をまづはじめて使用される言葉なのである。明治憲法の草案作りの頃には、宗教という言葉は、民衆個々の信仰という意味で条文にはつきり用いられている⁽²⁾。

それでは、西洋語の religion は、どのような意味かということになる。これについては、ラテン語 religio の語源をめぐつて二説があるとされている。一つは前一世紀のローマの哲学者キケロによるもので、re-legere から由来するといふ説である。re は「再び」、legere は「拾う・読む」の意味で、religere とは「再読する・反覆吟味する・整理する」というような意味となり、この動詞の変形としての religendo という名詞は、「精勤・整頓」の意味をもつといわれる。ここから、religio が生じたのであるとすると、それは厳粛に執行される勤行や儀礼をさしたといわれる。今一つは、三・四世紀のキリスト教護教論者ラクタンティウスの説とされるもので、religio は「religare に由来するとされる。religare とは「再び結びつける」という意味で、ここから出てきた religio は、「神と人とを再び結びつけること」を意味したといふ説である。これは、きわめてキリスト教的解説

であつて、神にそむいて神から離れた人間がイエスの愛によつて再び神のもとに帰るといふキリスト教教理そのものである。O・E・Dによれば、これらの語源は、いづれも疑わしいが、後者の語源の方が近代作家には好まれたとされている。語源はともかくとして、ラテン語 *religio* の文献に残された用法では、もつとも原初的には、何か不思議な事物に接したときの畏怖や不安や疑惑の感情をさしたという。のちには、こうした感情をひきおこす対象や、それに対する態度(行為としての儀礼を意味するように)になったといわれる。やがて、二世紀頃になると、特定の組織的集团的に維持される教義や儀礼の体系をさすようになったとされる。古代ローマ人は、個々の家族において、また親族間において、あるいは国家規模において、さまざま儀礼を行なっていた。

「それは私にとって *religio* である——*religio mihi est*——という古い句は多くのことを明らかにしてくれる。これこれのことが私にとって *religio* であると言ふのは、それを行なうことが私にとって大事な義務であることを意味していた。宣誓、家の財産の管理、儀礼行事は、すべてローマ人にとって *religio* であつた。儀式そのものを *religio* と呼ばれており、ラテン語の *religio* という言葉は、儀礼や慣習の外面的遵守という意味をかわらずにもつていた。」(W・C・スミス)⁽³⁾

ところが、*religio* という語は、その後の文献によると、人間生活における特定の信念・儀礼体系をさすようになって

いるといわれる。たとえば、ルクレティウスは、「物事の本性」という詩で、*religio* を蜜行であるとして否定したり、キケロは、迷信(*superstitio*)と區別して *religio* をたたえたりするのである。アウグスティヌスによれば、キリスト教こそが真の *religio* であるということになる。つまり、*religio* が社会の中での特定の信条・儀礼をさすようになるのである。コムストックは、「西洋文化において、宗教という単語がどのような歴史的変遷を辿つたかをみると、重要なことは、この言葉がはじめはもっぱら特定の儀礼的行為を意味していたのに、いつのまにか、ある特定社会内で作用する特別な信念行為体系を指すようになった。」と言っている。

さらに、中世になると、*religio* という語は、*saecularis* (世間的なもの)に対して用いられ、主として修道院の出世間的な行為様式を意味するようになる。O・E・Dの *religion* の説明によると、「修道院誓願にしばられた生活」、「修道院あるいは宗教的秩序や規則」という意味が出ているが、そのような用法は、現在ではまれにしか使用されないところである。

「宗教」という語が、特定の信念・実践であるという用法は、宗教改革者たちによつて、はっきりと使用されることになった。「キリスト教的宗教」*die christliche Religion* は、他の宗教や信念や実践の体系と比較可能なものとして主張されるにいたるのである。また、「宗教」とは、宗教改革以降は、内面的信条という意味で使用されるようになるのである。

コムストックによれば、「宗教」という語を現在用いられるような意味で使用したのは、十八世紀の啓蒙思想家であった。それには、三つの型があると言う。⁽⁵⁾第一は、歴史的社会的伝統としての「諸宗教」をさす場合である。信仰・象徴・儀礼・倫理的訓戒からなる文化型態としての、仏教、道教、ユダヤ教、キリスト教、回教などの具体的な宗教である。第二には、宗教という語が、規範的な意味で使用される場合である。すなわち、宗教を規範的にとらえる用い方である。この用法の特徴は、既存の宗教の迷信的要求と、「あるべき」本質とが対比されて、神学者、哲学者、思想家によって論じられる場合である。第三には、「宗教」という語が、現存するすべての宗教をふくむ概念として用いられた。すなわち、「宗教一般」という概念が成りたつてきたと述べている。現代のわれわれが、具体的な宗教について考えている場合にも、個々の体系と伝統を、抽象的な「宗教一般」の例として考えるような場合である。

ヨーロッパの啓蒙時代に形成された「宗教」の概念で、実は、現代のわれわれも宗教を考えているといえよう。それは、きわめて常識的な用法であるが、右のいずれかの場合の用法によつていえる。しかし、それが神学的ないしは信仰上からの意味ではなく、宗教を対象化した場合の意味であることに注意しておかねばならない。われわれの場合、そのような用語法自体が、明治以降の歴史によつていのである。

る。

註

- (1) 宗教学辞典(東大出版会)「宗教」の項。
- (2) 近代日本宗教史資料(日本人の宗教Ⅳ) 校成出版社。
- (3) Comstock, R. The Study of religion and Primitive Religions. Harper & Row 柳川啓一訳「宗教—原始型態と理論」三五ページ。
- (4) 右同書三六ページ。
- (5) 右同書三六ページ。

「宗教学」という学問

「宗教学」という学問も、「宗教」という言葉が多様な事象を指すものであったように、多種多様な領域を含んでいる。最も広義には、神学・宗教哲学・宗教史・宗教諸科学の総称である。ついで、神学のみを除外して、その他のものを宗教学と呼ぶ場合がある。しかし、最も狭義では、宗教諸科学、すなわち科学的実証的な宗教研究を指して、宗教学とよばれる。

ヨアヒム・ヴァッハは、宗教についての学問を「規範的」と「記述的」という二つのタイプに分け、神学や宗教哲学は本質的に規範的であり、宗教学は、経験的なもので、記述的方法によると考えて、前者からの独立を意図した。わが国に

においても、岸本英夫氏は、ヴァッハの所説を継承して、「規範的」・「記述的」を、「主観的」研究と「客観的」研究という表現におきかえて、宗教学の位置づけを試みている。

神学は特定の信仰の前提に立ち、教理の解釈や展開を試みるが、本質的に護教論的であり、「規範的」である。宗教哲学は、理性の立場に立って、宗教の本質を究明しようとするものである。宗教哲学は、神学よりはより広いもので、そこにはいろいろな立場が可能である。護教論的な宗教哲学もあれば、宗教の真理性を否定する哲学も宗教哲学である。哲学は主體的・価値的立場を離れてはあり得ないから、本質的に「規範的」である。宗教についてのさまざまな意見や思想、いわゆる「宗教論」も、哲学的な形式をとっていけば、宗教哲学と考えてよい。

さて、宗教学は、「記述的」・「客観的」な、あるいは「科学的」研究であって、価値中立的な立場に立つものとなるが、はたしてそれが可能であろうか。宗教は、根本的に人間の価値的態度に密接した事柄であって、そうした事象を科学的に研究するというのができるであろうか、という疑問が生じる。ここで、「科学と宗教」、あるいは「知識と信仰」という古典的な、しかし根本的な問題に触れないまでも、「客観的」とか「価値中立的」とかいふことは、素朴にはいえないということがある。いかなる科学者であれ、自然現象を取り扱う場合はともかく、精神的・社会的現象をとり扱う場合には、

研究する主体が、意識的または無意識的にもっている価値志向から自由ではないことが指摘される。そうした意識的あるいは無意識的な価値観は、「客観的な」研究そのものと完全に分離できるものではなく、むしろその前提をなし、研究主題の選択や方向づけや結論などに本質的に影響するであろう。さらに、社会的な角度からいっても、科学それ自体が、一定の社会的・制度的な状況から制約されており、研究主体にその面からも影響を及ぼすこともありうる。それゆえ、宗教科学は、文字通り「客観的」・「経験的」であり、「思弁的でない」non-speculative⁽¹⁾ ということはあるべきであろう。

そこで、宗教を研究する場合の「客観性」を「相対的客観性」と呼ぶ学者もある。

宗教には、神とか究極的なものとかの形而上学的思想がふくまれている。宗教的教理を信じている立場は、勿論、宗教の立場ではない。経験を超えたような存在や世界については、宗教は価値中立的であって、直接的な発言はなし得ない。けれども、形而上学的存在や宗教的思想や教理も、宗教学の研究領域に入り得るのである。ただ、それらが、経験的世界にあらわれる限りにおいて、たとえば、人間の行為原理として働いているとか、社会的統合の原理として働いているとかいう場合には、充分、宗教学の考究すべき対象となるであろう。宗教学のよって立つ「客観性」とは、要するに、信仰の立場とか哲学的意味づけから離れているという意味で

あり、ある意味で宗教現象の中心である「信仰」ということを括弧に入れて進むわけである。この点を、岸本英夫氏は次のように言っている。「目に見えない神が実在するかどうかという問題と、人が神の実在についてどのような思想をもっているかという問題とは、問題のテーマは同じでも、その問題自身の性格は、全く異なっている。」

宗教学は、そんなに新しい学問であるわけではない。宗教学の起源をどこに求めるかについてはさまざまな意見があり、十八世紀の啓蒙思想家に求める場合、あるいは十九世紀後半期の経験科学の勃興期に求める場合などがある。わが国においても、「比較宗教学」の設立が明治二十九年であり、東京大学に宗教学の講座が創設されたのは明治三十八年である。

日本における宗教学の歴史も、七〇年を数えるのである。しかし、この学問についての一般的な理解は、そんなに広いものとはなっていない。このことは、「宗教」という言葉が日常化されてまだ日が浅いということと同様な事柄なのである。宗教についての研究は、先ず、神道、仏教、キリスト教といった特定宗教を地盤とし、また対象として成り立つ神学、宗学、教学というものがまず連想され、それらの学問と宗教学の相違についてはあまり知られていない。このことは、宗教についての哲学と宗教学の相違についての場合にもあてはまる。このことは、どこに原因があるかといえれば一口に言って宗教学のもつ「近代的性格」にあるといえるようである。

一般的理解はいうまでもなく、宗教学者のうちにも宗教学をいろいろに考える人があり、いろいろな方法論がとられている。特定宗教（たとえば、キリスト教）という研究対象について、神学的研究もあり、哲学的なものもあり、実証的なものもあるというのは、それが事実であって当然なことのようなものであるけれども、考えてみれば問題がないとはいえない。一般にキリスト教や仏教のような高度な宗教については伝統的的教学的研究が続けられ、哲学的研究も集中し、宗教学は専ら原始宗教や民間信仰などに関心を示すものという一般的理解がある。本当は、仏教やキリスト教についても、宗教学的研究は可能であるであろう。こうした事情は、宗教学の成立の歴史的理由をたずねることによって明らかになるものである。

「宗教の内と外」ということがよく言われる。宗教を信じている者と宗教を醒めた知性で眺めている者とは、いつの時代にもいたであろう。ところで、一つの宗教的伝統が支配的であって、その影響が社会生活のすみずみまで滲透し、人間の思考様式も決定しているような社会においては、宗教の客観的研究ということは先ず起り得ない。一定の社会の中で、多少なりとも客観的に宗教を眺めようとするのは、そこにおいて伝統的支配的な宗教が、衰退や没落のような「変動」を経験するときか、あるいは、異質な宗教との接触がおこって、伝統的な宗教との「比較」がなされる場合である。そのような場合には、宗教批判的な思考があらわれたり、両宗教の優

劣を比較する知的な記述がみられるものである。宗教についての客観的で自由な思考態度は、伝統的宗教に対する批判的意識と、および自他の宗教についてのある程度の知識や情報の集積をまっしてはじめて可能となる。こうした事情は、洋の東西を問わず、一般的に言えることである。

さて、直接的には、宗教の客観的研究＝宗教学の発端は、ヨーロッパにおいて、それまでのキリスト教的宗教的な社会構造に亀裂が生じ、宗教的寛容が実現された啓蒙主義の時代思潮を背景としている。メンシングも言うように、宗教学は「啓蒙主義の子」であつた。しかし、それには、ヨーロッパ近代を通じる長い準備期間があつた。それは、ルネサンス以来の長い歴史の中で次第に用意されてきたものである。十六世紀の宗教改革、十七世紀の自然科学の興隆や近世哲学の展開があり、他方では、ヨーロッパのヨーロッパ以外の土地への進出（いわゆる大航海の時代）によって、キリスト教以外の未開宗教や東洋の諸宗教についての情報や資料が漸次蓄積されていたことにも由つてゐる。啓蒙時代には、キリスト教についても、さまざまな批判や合理化を行なわれる。先述のごとく、「宗教」という一般概念も形成され、宗教の本質や起源を問う思想家もあらわれた。しかし、直接的に、宗教学の草創期は、一八七〇年代から一九〇〇年代にかけてである。啓蒙主義のアンチ・テーゼとしての歴史主義や実証主義の影響下において、社会学や心理学などの経験的科学的の成立と規

を一にして成立してきたものである。脇本平也氏は、草創期の宗教学を代表するものとして、(1)マックス・ミュラーの「宗教学概論」(一八七三年)、——ここではじめて *science of religion* という名称が登場した。——(2)タイラーの「原始文化」(一八七一年)、(3)ロバートソン・スミスの「セム族の宗教」(一八八九年)、(4)スターバックの「宗教心理学」(一八九九年)をあげておられる。これらは、単に宗教の科学的研究の出発点というにとどまらず、その後の宗教研究の方法論と領域を指示するものであつた。

とくに、マックス・ミュラーの「宗教学概論」は、知的に宗教を理解しようとする場合のモデルのようなものであるといわれる。彼は、自然科学と同じ方法でもって世界中の宗教を研究するのが宗教学であるという。勿論、ここで自然科学というのは、精神科学、文化科学と区別されていわれているわけではない。要するに、神学や哲学とは違った、諸宗教の客観的実証的な比較研究の立場の表明にほかならない。マックス・ミュラーは、こうした宗教研究の方法を具体的に三段階に分けて、まず、宗教のもろもろの事実 *facts* を注意深く蒐集すること、宗教の「いかにあるべきか」 *ought to be* ではなくて、「いかにあつたか、いかにあるか」 *what it was* が問題であるとする、そうした事実の蒐集によつて、はじめて、宗教の本質について帰納的に研究することができるとする。第二には、諸宗教の「比較」を行なうこと、いろいろな

宗教について共通点と相違点を明らかにすることによって宗教の理解が可能である。第三には、このようにして得られた証拠をもとにして、あらゆる宗教の本質、起源、目的を解明するのが宗教学の最終的目標であるとしたのである。マックス・ミュラーのこうした方法論は、今では学問としては古いものであろうが、およそ宗教について客観的・科学的に考えようとする場合には、誰でも想定する順序を示すものである。

さて、このようなヨーロッパにおける宗教科学の成立（草創期には進化論の影響下にあった。）は、その関心が未開宗教や古代宗教に向けられていたとしても、キリスト教的文化圏において、キリスト教をもふくめて宗教そのものを科学の対象としたことによつて、まさにエポック・メイキングな出来事であつた。宗教学成立の意義についての下村寅太郎氏の文章を引用する。「近代における科学と宗教の闘争の事例とされている地動論や進化論よりも……より尖鋭的なのは実は宗教の歴史的研究を端緒とする『宗教学』——宗教の科学の成立にあるというべきである。地動論や進化論は未だその帰結が伝統的信条に抵触することになり、「地上」や「創造」のような伝統的諸概念を問題的ならしめたのであるが、宗教そのものを直接に問題にしたのではなくて、いわばその結果として問題となつた。のみならず未だ個別的特殊の問題に止つていたが、宗教学は宗教を直接に科学の対象とし、キリスト教をも単に一つの宗教として、単に客観的事実としてとり扱

う。宗教学自身としては宗教を否定したり肯定したりするものではなく、またその意図を含むものでもないが、しかし宗教を客観的事実として研究すること自身——意識的あるいは意図的たると否とにかかわりなく——それは宗教を信仰の絶対的位置から、いわば理性の地上に引き下すことである。宗教学の立場においてはいかなる宗教も単に一つの宗教であり、もとより唯一でなく、多数の中の一つである。したがつて互いに比較可能なものであり、実際に各宗教の間に類似や類型が見出され、それらの間に発展の段階が識別される。宗教学は必然的に比較宗教学を生み、宗教を相対化する。宗教学は宗教意識（個人ならびに社会の）、宗教の歴史的生成、歴史および社会における宗教の機能を明らかにした。まず宗教そのものにも生成や発展がないうるという事実は重大な発見であつた。」

初期の宗教学者にとつての関心は、先ず、宗教の「起源」の問題であつた。宗教の起源について考究するということは、直接には原始社会や古代社会の諸宗教の実証的資料的知識によつてなされたわけであるが、問題の核心は、宗教の「本質」をめぐる議論にあつた。たとえば、タイラーのアニミズム論にしても、宗教起源論であると同時に、未開社会と文明社会の宗教一般の本質にかかわる普遍的な理論の定立を意図したものであつたといわれる。第二に、初期の宗教学者の研究の特色は、進化論の影響によつて、宗教進化の図式を構想した

ことである。先述のタイラーは、アニミズムを「宗教の最小限の定義」としたが、人類の宗教史は、アニミズムを起点とする神靈觀念の発展の図式と考えている。

ところが、現世紀に入つて、宗教研究者の関心は大きく変つた。コムストックは、これを宗教の「起源の問題」から「記述の問題」への転回として特徴づけている。コムストックによれば、二十世紀に入ると、宗教の科学的研究において、宗教起源論や本質論、あるいは宗教進化の問題は大体において放棄され、現に存在する宗教についてより経験的な方法がとられるようになったという。宗教起源論や本質論は、実証的な研究とはいへ、実はきわめて思弁的なものであつて、その結論は仮説であるにすぎない。つまり、宗教の起源については、マックス・ミュラーの「自然崇拜説」、タイラーの「アニミズム説」、フレーザーの「呪術先行論」、マレットの「アニマティズム」、ラングの「原始一神觀」論にしても、一つの仮説の提起であつて、決定的なものとはいえない。宗教が人間の文化的・社会的行動の一樣式があるとしても、初期の宗教学的の研究は、人間存在のある一面のみを抽象して起源論・本質論に結びつけているのであつて、そうした試みは、「宗教のような複雑な現象を単純化し歪曲する」のではないかという点が反省されたのである。そこで、宗教起源論に代つて、宗教の一つの「所与」として、最も適切な分析手段と最も正確な記述方法を用いて研究するという方向に變つて行

つたというのである。

宗教の研究は、今世紀に入つて、一層、科学的經驗主義的となつた。それはとりも直さず、宗教の研究から価値的なもの・觀念的なものが次第に排除されて行つたことを意味する。宗教は、今や、人間の一つの行動様式である。そして、人間の行動の、心理的・文化的・社会的パターンとして宗教がとらえられ、その「機能」や「意味」が問われるようになった。上述するところは、科学としての「宗教学」が成立するための要件をとりあげたにすぎず、宗教学の実際の展開の叙述を試みたものではない。最後に、筆者自身が宗教についてどのように考えるかという問題が残るが、宗教学は、宗教そのものを把握しようとしても、宗教そのものは、信を中心とするものであつて、知的探究の試みには、つねに、限界があると思われる。

註

- (1) 田丸德善「宗教学の歴史と課題」「講座宗教学」(1)所収(東大出版会) 十七ページ。
- (2) 岸本英夫「宗教学」(大明堂) 三ページ。
- (3) 脇本平也「宗教の実証的研究」岩波講座哲学の所収、八四、九四ページ。
- (4) 下村寅太郎「宗教と近代科学」現代宗教講座(1)(創文社)所収、一三六ページ。
- (5) 宗教学辞典・「宗教民族学」の項。
- (6) コムストック「宗教—原始型態と理論」一七一—一九ページ。

(本学教員)